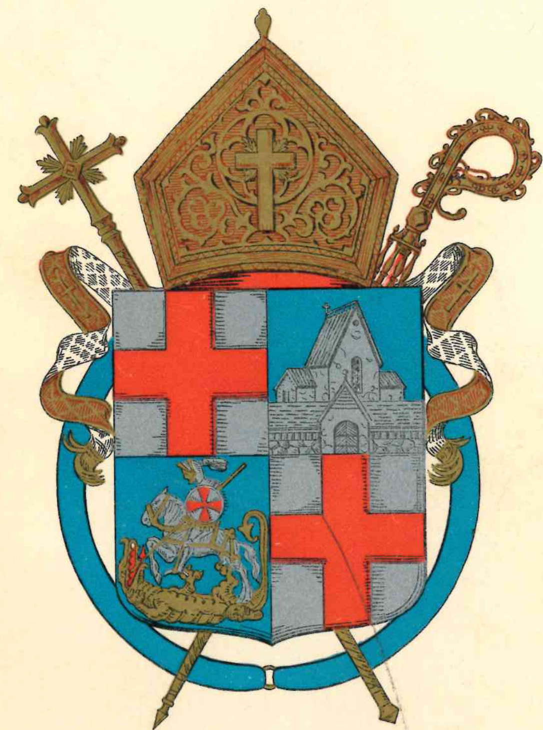
NATHAN SÖDERBLOM



IN MEMORIAM

gjorda, stå sig för alla tider. Spörjer man, om Nathan Söderblom inom sin vetenskap gjort en insats av sådant bestående värde, kan man komma i en viss förlägenhet om svaret.

Den humanistiska forskningen gör blott i sällsynta undantagsfall upptäckter, som också av lekmannaomdömet värdesättas som sådana. Ännu mera sällan bli dess »upptäckter» bestående. Synpunkter och förklaringar, som en gång varit allenarådande inom vetenskapen, komma småningom ur modet och avskrivas, arbeten, som innehållit vetenskapens sista ord, bli föråldrade och otillförlitliga. Vad som består är kraft och rörelse, som vandrat vidare i ständigt vidgade kretsar, nya meningsutbyten som inletts, nya tankar som kanske endels förhålla sig rent antitetiskt till de ursprungliga. I sådan mening består varje stor forskarinsats på historiens fält, och i sådan mening har Söderblom gjort en insats av bestående värde genom sin fördjupade psykologiska förståelse av religionshistorien. Ingen, som här har rätt till ett självständigt omdöme, lär vilja bestrida, att han måste räknas bland de allra främsta inom denna vetenskap under det sista halvseklet.

DEN TEOLOGISKA GÄRNINGEN

Av GUSTAF AULÉN

Nathan Söderbloms arbetsfyllda liv samlade sig, allt efter som åren gingo, mer och mer kring ett enda stort jätteverk, det ekumeniska. I den kristna kyrkans historia kommer han att stå såsom det kristna endräktsverkets banbrytare och vägrödjare. Han träder in i raden av kyrkans store fäder såsom den ekumeniske kyrkofadern.

Men den omspännande, universella kyrkogärningen skymde aldrig undan teologien. Teolog var Söderblom i alla sina dagar med liv och själ. Det är förunderligt att se, att den av tusen uppdrag fyllda ärkebiskopstiden i själva verket icke innebar någon avmattning i fråga om teologisk produktion. Söderblom betraktade det såsom ett vederkvickelsens och förnyelsens bad, när han sistlidna vinter förmådde lösgöra några månader — eller var det kanske endast några veckor? — åt ostört forskningsarbete i och för de föreläsningar, vilka han i våras höll i Edinburgh. När han en gång under ärkebiskopsåren höll föredrag för Köpenhamns studenter över ämnet »Vetenskapen såsom livsform», var, sade han, anledningen till ämnesvalet endels av rent personlig natur: »Det mesta av min andliga kraft har jag ägnat åt religionens utforskning. Ingen del av mitt alltför mångskiftande och dock kanske i grunden enhetliga arbete

har skänkt mig en renare tillfredsställelse.» Föredraget betygar Nathan Söderbloms ogrumlat rena syn på det vetenskapliga arbetets art och uppgift. Men just därför att forskningen icke hade något annat mål än det som låg i objektets klarläggande, blev det religionsvetenskapliga arbetet för honom ett oeftergivligt och väsentligt hjälpmedel för den universella kyrkogärningen. Hans ekumeniska verk hade icke varit möjligt utan denna bakgrund; det kan icke heller rätt förstås, om det icke ses i ljuset av hans teologi. Det ekumeniska arbetet får sin behandling annorstädes i denna minnesbok. I vår åt teologien ägnade avdelning kommer det endast såtillvida i betraktande som vi icke rimligen kunna tala om Söderbloms teologi utan att hava i sikte också det nyss antydda sambandet mellan teologi och »ekumenik».

Det är givetvis icke möjligt att inom ramen för denna minnesteckning starkt begränsade utrymme lämna någon ingående redogörelse för Söderbloms teologiska författarskap — det religionshistoriska har sin egen avdelning — icke heller att giva någon fullständig belysning av hans teologiska utvecklingsgång. Det kan endast bliva fråga om de allra grövsta konturerna, och huvudsynpunkten därvid blir just den teologiska utvecklingsgången.

Söderbloms teologiska studieår inföllo under en tid, då särskilt den tyska teologien företedde utomordentlig livaktighet. Det var en blomstringstid för kritisk exeges och för dogmhistoria, den tid då Wellhausens författarskap stod på sin höjdpunkt och då första upplagan av Harnacks monumentala dogmhistoria utkom. A. Ritschl levde och verkade ännu — hans teologiska typ hade nu fullkomligt slagit igenom i Tyskland; det kan gott sägas, att den behärskade den teologiska situationen. Den ritschlska teologiens mest betydande systematiker vid sidan av Ritschl själv, Wilhelm

Herrmann, utgav just under dessa år sitt märkliga verk Der Verkehr des Christen mit Gott.

Uppsalafakulteten hade emellertid icke någon närmare kontakt med dessa strömningar — i den mån man hade det, ställde man sig bestämt eller försiktigt avvisande. Den härskande teologiska typen här skulle på det hela taget kunna beskrivas såsom traditionalistisk och lågkyrklig. Fakulteten slöt inom sig betydande och originella män såsom Myrberg och Rudin, men den senares betydelse låg mindre på vetenskapens än på det praktiska fromhetslivets område och den förre stod vid sidan om den samtida vetenskapliga huvudlinjen. De första mera trevande försöken i fråga om historisk-kritisk bibelforskning gjordes av J. A. Ekman. Vad den ritschlska teologien beträffar höll denna just nu på att vinna insteg annorstädes i Sverige, framför allt genom Pehr Eklund i Lund och Fredrik Fehr i Stockholm.

Det var självklart, att en man med Söderbloms vakna och livliga ingenium skulle söka kontakt med den samtida teologiens mäktigaste strömningar. I sällskap med sina båda goda vänner, S. A. Fries och N. J. Göransson, studerade Söderblom den ritschlska teologien och vanns för dess grundsyn. Han har själv i en liten skrift från 1919 sagt oss vad som framför allt drog honom till denna teologi: det var dess gudsrikestanke och dess etiskt mättade förkunnelse. Jag lånar några ord från Söderbloms egen skildring. Efter att ha beskrivit väckelsetypens kristendomstolkning fortsätter Söderblom sålunda: »För min egen del daterar jag en ny insikt från en kväll, då jag på studentkårens dåvarande läsrum i sedermera klinikbyggnaden nedom Gustavianum i Uppsala vid pass trettio år sedan fick syn på en recension i Theologische Literaturzeitung. Jag begrep inte allt. Men Guds rike och handlande uppställdes såsom centrum. Det blev ljust i rummet, där jag satt, och en glädje kom över mig.

Det var inte en bok vi behövde lita på, utan Gud hade genom Kristus grundat sitt rike. Till detta Guds verk hörde också bibelns tillkomst. Kristendomen var icke längre en bokreligion, utan en historisk uppenbarelse, fulländad i Kristus. — Med begreppet Guds rike sattes också Jesu förkunnelse och dess krav i mitten. Bergspredikan var inte längre en förgård, utan tillhörde det allra heligaste liksom korset. Båda voro oskiljaktiga. Det blev återigen en Kristus med myndighet och kraft, inte den söte Frälsaren, det blev en kristendom med kärvt allvar och sedlig sälta. Det blev en fast orientering av Guds verk i historiens mitt, i den mycket omstridde och omskrivne historiske Kristus, samtidigt med att en del innerlighet och mystik fick det trångt till en början. Sedan dess hava de tagit ut sin rätt i en ny innerlighet, där idealets hårda stål slår gnistor.» En karakteristisk randanmärkning tillägges: »Vi skulle från början hava begripit saken bättre och uppfattat gudsriket mer organiskt och dynamiskt, mindre positivistiskt, om vi redan då insett, att ämnet för Jesu predikan bättre översättes med Guds herravälde än med Guds rike» (Kristi församlings väg i denna tid, 1919).

Då vi nu tala om Söderbloms förbindelser under hans tidigaste teologiska period, kunna vi icke alldeles förbigå frågan om hans ställning till den svenska idealistiska filosofi, som under 1800-talet spelat en så utomordentligt framträdande roll i Uppsala. Frågan synes i själva verket vara ganska komplicerad och skulle för ett slutgiltigt besvarande kräva en mera ingående undersökning än jag för tillfället kan åvägabringa. Det är tydligt, att Söderbloms båda vänner, Göransson och Fries, båda på det närmaste förbundit sin ritschlskt orienterade teologi med den uppsaliensiska idealismen. Det var i själva verket första gången ett band knöts mellan svensk teologi av facket och den boströmska idealismen — det kom alltså till stånd först s. a. s. i den idealistiska traditionens

elvte timma. Den äldre Uppsalateologien hade stått reserverad, stundom polemisk till filosoferna av Boströms skola. Den nyss omtalade unionen mellan en ritschlskt orienterad teologi och idealistisk metafysik kan vid första påseende synas märklig nog; den ritschlska teologien brukade ju som bekant med allt eftertryck framhäva sin motsättning till allt vad metafysik hette. Vid en närmare granskning är saken dock icke så alldeles oförklarlig. Särskilt tvenne omständigheter komma härvid i beaktande. För det första stod särskilt Ritschl själv i vida starkare beroende av 1800-talets idealistiska filosofi än han själv någonsin anade. För det andra måste det framhållas, att den boströmska idealismen, inställd i motsatsförhållande till den äldre svenska traditionalistiska teologien, i viss mån varit bärare av den för 1800-talet typiska »liberalt»-humaniserande kristendomstolkningen. Detta kan iakttagas icke bara i Boströms egna polemiska skrifter utan också på andra håll, så t. ex. alldeles särskilt i Viktor Rydbergs nog så inflytelserika skriftställarskap. Den i Sverige åvägabragta unionen mellan ritschlsk teologi och idealistisk metafysik har alltså större sakliga förutsättningar än man närmast skulle tro. I förbigående vill jag emellertid här anmärka, att den idealistiska inställningen hos Göransson i själva verket icke bara sammanbands med den ritschlska konceptionen utan också ledde till en korrigering av densamma (så i hans Undersökning av religionen och ännu mera i Evangelisk dogmatik).

Vad Söderbloms hållning beträffar är denna såsom redan antytt ganska komplicerad. Det är uppenbart, att han icke stått i samma positiva förhållande till den boströmska idealismen som de båda här omtalade vännerna. Många uttalanden från skilda tider framhäva med skärpa artskillnaden mellan religion och metafysik. Å andra sidan har han utan tvivel känt sig stå i frändskapsförhållande till den svenska

»personlighetsfilosofien». När han, såsom vi senare närmare skola se, i sin bok Uppenbarelsereligion skiljer mellan en för kristendomen principiellt främmande »oändlighetsmystik» och en kristendomen tillhörig »personlighetsmystik», har denna senare term säkerligen ett visst sammanhang med den svenska personlighetsfilosofien — detta antydes f. ö. av Söderblom själv i det nämnda arbetet. I arbetet Jesu bärgspredikan och vår tid (1898) får den svenska idealismen ett hedersomnämnande. I sammanhang med att Söderblom energiskt förfäktar bergspredikans »hänsynslösa individualism» heter det: »den 'personlighetsfilosofi', som i vårt århundrade utgjort den svenska odlingens adel och krona, kommer i detta stycke vida närmare Jesu tankar än de filosofiska förutsättningar, som återfinnas i en god del av den nutida teologiens alster». Det förefaller emellertid som om Söderbloms förbindelser till den svenska filosoftraditionen icke så mycket skulle gälla Boström och den senare idealismen utan långt mera den av Söderblom alltid utomordentligt högt skattade Erik Gustaf Geijer.

Innan vi lämna de uppsaliensiska lärомästarna, måste under alla omständigheter ännu ett namn nämnas: Harald Hjärnes. Söderblom har ofta betygat sin tacksamhet till denne historiens väldige utforskare. Det kan vara svårt att exakt fastställa arten och graden av hans inflytande. Tvenne faktorer äro emellertid i ögonen fallande: den kritiska skärpa, som var hälsosamt respektlös gentemot alla auktoriteter, och den sällsynt universella utblicken. Det är omisskänneligt, att båda dessa drag haft vägledande betydelse för den blivande religionsforskaren och universelle kyrkomannen.

När man går igenom den långa förteckningen på Söderbloms utgivna arbeten, frapperas man onekligen av ämnena för den rad smärre artiklar och skrifter, med vilka hans författarskap började — det är som ett varsel om kommande

tider. Söderbloms första lilla uppsats handlade om Sveriges förste kristne lärare, Ansgar. Därefter skrev han om missionsrörelsen bland Amerikas studenter, om reseintryck från Amerika, om kristendomen och den moderna arbetarrörelsen, om kristendomen och den moderna tidsandan, om en världskonferens i Amsterdam, om den ritschlska teologien samt utgav ett par smärre arbeten om Luther och hans reformation. Listan kunde giva anledning till åtskilliga kommentarer. De ämnen, som här dyka upp, gå sedan igen i det följande författarskapet. En av hans senaste böcker handlade också om Ansgar, den utkom vid 1100-årsjubileet 1930, vid den tid då Söderbloms energi åstadkommit det vackra minneskapellet på Björkön. De första små skrifterna vittna också om hur Söderbloms intresse alltifrån början riktades på de kristligt-sociala frågorna, om hans världsomspännande perspektiv, om hans aldrig upphörande strävan att framställa kristendomen i en dräkt, som var tillgänglig för den egna tiden. Icke minst karakteristiskt är det, att hans första egentligt teologiska skrifter handlade om Martin Luther.

Det kan vara värt att anteckna, att kontakten med Ritschl och hans teologi för Söderblom på samma gång innebar kontakt med Luther, en eggelse till Lutherstudier. Söderblom anknöt därmed i själva verket till den sida inom den ritschlska teologien, som var dess starkaste. Den ritschlska teologskolan ägnade sig med liv och lust åt Lutherforskningen. Dess största teologiska insats torde, när allt kommer omkring, kunna sägas ligga just däri att den satte ny fart i denna forskning. Visserligen var dess Luthertolkning, sådan den framträder hos Ritschl och Harnack m. fl. och sådan den även återspeglas i Söderbloms ungdomsskrifter, icke så litet schematiskt-konstruktiv samt i många och väsentliga avseenden knappast kongenial med föremålet självt. Detta

har till full evidens uppvisats av de senare decenniernas ivriga och framgångsrika Lutherforskning. Men den kritik, som numera kan och måste riktas mot det utgående 1800-talets Luthertolkning, upphäver på intet sätt den förtjänst, som den dåtida ledande teologien förvärvat sig genom att väcka en intensiv Lutherforskning till liv. Den kunde svårligen ha företagit sig något verk, som i det dåtida läget ägt mera fundamental betydelse för teologien. Med den nu anlagda synpunkten ter sig den ritschlska teologien såsom ett övergångsskede. Den är själv i högre grad än den anade en fortsättning av det som varit, av traditionen från upplysningen och det idealistiska 1800-talet, men den bereder samtidigt väg för en väsentlig nyorientering. Dess största gärning var att den, just genom den nyväckta Lutherforskningen, manade fram krafter, som blevo den själv övermäktiga.

De teologie professorerna i Uppsala gjorde inga ansträngningar för att knyta Söderblom vid fakulteten. Hans väg gick nu närmast till Paris, där han 1894 blev legationspastor. Men detta betydde icke att han nu skulle lagt det teologiska studie- och forskningsarbetet på hyllan. Tvärtom: trots det att han med hela sin brinnande nitälskan ägnade sig åt den ansträngande kyrkotjänsten, lyckades han finna tid övrig till intensivt arbete i böckernas värld. Paris betydde i detta hänseende för honom framför allt två ting: det gav honom internationella och interkonfessionella förbindelser och det förde honom i kontakt med den allmänna religionshistoriska forskning, som just vid denna tid på ett helt annat sätt än tillförne drog uppmärksamheten till sig. Söderblom gjorde nu den allmänna religionshistorien till sitt specialfack — om man nu kan kalla detta oerhörda forskningsområde ett »specialfack» — samt publicerade på franska språket ett par avhandlingar om parsismen (jmfr härom den religionshistoriska avdelningen av denna minnesbok). För hans teologiska författarskap var det därvid icke minst betydelsefullt, att parsismens eskatologiska problem tilldrog sig hans särskilda uppmärksamhet. Man märker detta redan i det större teologiska arbete, som kom till under Paristiden: Jesu bärgspredikan och vår tid. Boken är såsom alla Söderbloms böcker raskt och livfullt skriven. Problemen trängas med varandra, bergspredikans lika väl som den samtida etikens. Skriften ger på samma gång en intressant belysning av Söderbloms teologiska utvecklingsgång. Ett huvudtema är givetvis frågan om Jesu gudsrikesförkunnelse. Beroendet av Ritschl är alltjämt i många avseenden synnerligen starkt och sträcker sig ända därhän, att Söderblom menar sig kunna instämma i Ritschls invändning mot Luther, att denne skulle fattat gudsrikestanken alltför ensidigt religiöst. Men samtidigt vänder sig Söderbloms vakna kritik också mot mästaren från Göttingen. Han ser, att Ritschls tolkning av gudsrikesbegreppets innebörd är en omtolkning. »Vem vill» — heter det — »förneka eller förringa den stora tjänst, Ritschl gjort kyrkan genom sitt framhävande av gudsrikestanken och genom dess sättande i den kristna åskådningens medelpunkt. Men Ritschl, som i många fall med genialisk skarpblick upptäckt och utfört äkta bibliska tankar, är också bland de moderna mästaren framför alla, när det gäller att våldsamt inpressa egna tankar i Skriften. — Jesus och apostlarna predikade icke Guds rike såsom ett inbegrepp av den kristna mänsklighetens hela sedliga framåtskridande. Bergspredikans föreskrifter kunna icke förstås i sin skarpa, oförsonliga absoluthet utan gudsrikets eskatologiska, transcendenta, inkommensurabla karaktär.» Söderbloms egen framställning av gudsrikestanken karakteriseras sedan av försöket att uppvisa, att den eskatologiska synpunkten icke är evange-

liets enda synpunkt utan att den förbindes med tanken på det *närvarande* gudsriket.

År 1901 återkom Söderblom till Uppsala såsom professor i »teologiska prenotioner och teologisk encyklopedi». Sitt professorsämbete tillträdde han den 24 september d. å. med en installationsföreläsning om Den allmänna religionshistorien och den kyrkliga teologien. Installationsföreläsningen hävdade med styrka den nya disciplinens, den allmänna religionshistoriens, betydelse för det teologiska studiet överhuvud. Söderblom illustrerar med en rad exempel, huru kristendomen såväl under äldsta tid som under sin fortsatta historia på tusen olika vägar träder i förhållande till den utomkristna religionsvärlden samt hur därför en ingående kännedom om denna värld är *en* av de nödvändiga förutsättningarna för att rätt förstå kristendomen och dess egenart. En huvudsynpunkt för honom blir denna: »Religionshistorien låter det nya och egendomliga hos evangeliet framstå tydligare än förut.» Uttalandet är beaktansvärt. Det visar bl. a. två ting. 1) Söderbloms forskning i de främmande religionernas värld har naturligtvis i första hand till syfte just att utforska denna, att bättre lära känna den, men denna forskning har samtidigt den betydelsen, att den ger ett väsentligt bidrag till skärpt förstående av kristendomen — och detta senare är för Söderblom icke det minst viktiga. Han upphör icke att vara teolog, när han är religionshistoriker, det föreligger på intet sätt något motsatsförhållande, icke ens ett spänningsförhållande mellan religionshistorisk forskning och den forskning, som är inriktad på klarläggandet av kristendomen eller m. a. o. teologien. 2) Söderbloms religionshistoriska arbete leder honom icke till någon synkretistisk betraktelse av kristendomen: i religionshistoriens ljus framträder i stället enligt honom kristendomens egenart så mycket klarare.

Installationsföreläsningen har också ett annat huvudtema. Den vill giva en principiell utredning av förhållandet mellan religionsvetenskapen och kyrkan. Under det att man på sina håll just vid denna tid både på »radikalt» och »konservativt» håll advocerade för en slags boskillnad mellan den rent vetenskapligt orienterade forskningen och en för kyrkans behov avpassad, mera »praktiskt» lagd »teologi», är varje sådan klyvning Söderblom fullkomligt främmande. Han vill icke veta av någon annan religionsforskning än den som är rent sakligt orienterad, alltså besjälad allenast av syftet att förstå det som är forskningens objekt. Samtidigt vänder han sig mot den på den tiden icke så sällan hörda doktrinära uppfattningen, att religionsforskaren själv snarast borde stå s. a. s. utanför den religiösa världen. Denna karikatyr av objektivitet bekämpar installationsföreläsningen: »fattas saken endast tillräckligt realistiskt, så torde inses, att en innerlig gemenskap och bekantskap med religionens liv i det religiösa samfundet är en förmån och ej en nackdel för honom (forskaren). En annan sak är, om han brister i vetenskaplig stränghet och sanningskärlek. Det blir hans ensak, men bör ej skyllas på hans evangeliska fromhet eller hans tjänarställning inom kyrkan.» Söderblom uttalar slutligen sin förvissning om att just det för sakens klarläggande och intet annat intresserade forskningsarbetet i sista hand också skulle komma att gagna religionens liv: »varje religionsvetenskaplig forskning, om den eljest är utförd med duglighet och gäller viktiga föremål, måste med eller mot forskarens vilja, med eller utan hans medvetande gagna religionens sak».

Näppeligen har någon teologisk installationsakt i detta land gjort starkare intryck än denna. Pricken över i-et sattes av de ord till de teologie studerande, varmed högtidligheten avslöts. Här talades ånyo frimodiga, entusiastiska ord om den teologiska vetenskapens förnämliga uppgift och dess-

likes varma ord om kyrkan och storheten i hennes tjänaregärning. Det har ofta blivit omvittnat, huru dessa ord grepo, befriande och lyftande. Det var som när vårsolen på nytt börjar lysa efter en tid av kyla och disigt gråväder. I sitt herdabrev talar Söderblom om den kyrkliga tjänstens uppgift att vara »medhjälpare till glädjen» — hans professorsgärning var förvisso en hjälp till teologisk glädje. Ty det bästa var, att det här icke var fråga bara om ett vid ett högtidligt tillfälle framfört program, utan om ett program, som sedan omsattes i energisk gärning, fylld av sprudlande vitalitet och idérika uppslag. Det förnams snart, att en ny tid verkligen brutit in i det teologiska livet i Uppsala, att en ny och för det teologiska forskningsarbetet trivsam atmosfär höll på att skapas.

Detta sistnämnda förtjänar att vederbörligen understrykas. Det teologiska forskningsarbetet i Sverige har under de senaste decennierna upplevat en blomstringstid. Det har arbetats frimodigt och intensivt. En nog så omfattande teologisk litteratur har kommit till. Den har naturligtvis varit mångskiftande alltefter de olika författarnas egenart, men företer icke desto mindre i avsevärd utsträckning en omisskännelig inre frändskap. Det finns vissa teologiska ledmotiv, som mer eller mindre ha genomträngt och präglat det hela och som vållat att man, trots alla divergenser, med en viss rätt — åtminstone hitintills — har kunnat tala om representativ svensk nutidsteologi såsom något relativt enhetligt. Det är vidare tydligt, att denna teologi ingalunda låter inrangera sig inom någotdera av de olika teologiska partier, som vid tiden för sekelskiftet så starkt bröto sig med varandra. Icke heller är det fråga om att den svenska teologien — såsom så ofta varit fallet under 1800-talet och tidigare — skulle framträda bara såsom ett annex till tysk teologi. Den har sin egen prägel, och det torde starkt kunna ifrågasättas, om

svensk teologi överhuvud tidigare ägt sådan självständighet som under 1900-talet.

Vad jag här antytt om den senare svenska teologien måste framdragas i detta sammanhang, om eljest Söderbloms teologiska insats skall bliva vederbörligen belyst. Söderblom är visserligen ingalunda den ende grundläggaren av denna nyare svenska teologi, men hans teologiska gärning har i nu berörda avseende ägt fundamental betydelse. På olika sätt. Först och främst genom vissa för honom karakteristiska teologiska huvudtankar, som i det följande komma att beaktas. Hans författarskap var i utomordentligt hög grad impulsgivande. Men hans betydelse ger sig ock tillkänna i själva den typ av teologi, som här tar gestalt: i den antidoktrinära och i ordets bästa bemärkelse fördomsfria inställningen, i hans träffsäkerhet i fråga om allt äkta religiöst — den verkliga »fördomsfriheten» på religionsforskningens område består i konsten att känna igen det äkta, var det än möter och i vilka dräkter det än är klätt. Dessvärre består mycket, kanske det mesta, av vad som kallar sig fördomsfrihet endast däri att man byter ut en dogmatism mot en annan, en dogmatism med positivt förtecken mot en med negativt. Från all dylik dogmatism både av det ena och andra slaget var Söderblom kemiskt fri. Han dömde icke efter nakna former och formler, såsom all dogmatism gör, utan ägde förmåga att tränga genom skalet till det som är sakens kärna. Därför bars arbetet av frimodighet och skapade frimodighet. Slutligen bör det tilläggas, att den för Söderblom karakteristiska syntesen mellan internationellt och nationellt bidragit till att stärka den svenska teologiens självständighet och självmedvetande. Under det att den svenska teologien tidigare merendels haft ensidigt inriktade utlandsförbindelser, var Söderblom mer allsidigt internationell än någon svensk teolog före honom varit. Men detta betyder icke, att Söderbloms teologi

skulle varit någon rotlös planta. I själva verket var den karaktärsfullt svensk. Den hade sina rötter i svensk andlig odling och sitt hem i den svenska kyrkan. Det skulle måhända rentav kunna sägas, att han var tillräckligt fast förankrad i det inhemska för att internationellt kunna stå fullt fri. Jag anför några för Söderbloms hållning överhuvud lika väl som för hans ekumeniska gärning karakteristiska ord ur boken Religionsproblemet inom katolicism och protestantism (sid. 498): »Ser jag ut över kristenheten i ljuset av dess föregående historia, kan jag, med vaken och skärpt blick för vår kyrkas svaghetstillstånd och för allt det som brister i principernas tillämpning och i andlig kraft, icke undgå att se, att lutherdomen, enligt min tanke kristendomens rikaste evangeliska uttryck i kyrkohistorien, ingenstädes upptagits och tillämpats i en kyrka med en sådan historia och med en så vidhjärtad kontinuitet i sina grundsatser som den svenska. Jag avhåller mig visligen från några kannstöperier, påpekar endast, att om en centralpunkt sökes för ett stärkt medvetande om en evangelisk allmännelighet kyrkorna emellan, torde intet samfund erbjuda en sådan anknytning som vår svenska kyrka. Då få vi icke sova eller företaga — jag vill icke tänka på vilka yrvakna spasmer i sorglig okunnighet om vår uppgift, utan vakna upp till medvetande om vad vi äga och vad som åligger oss.»

*

Överblickar man Söderbloms teologiska författarskap under professors- och ärkebiskopstiden, torde det kunna sägas, att detta väsentligen kretsar kring fem problemkomplex, vilka delvis stå i nära sammanhang med varandra: *uppenbarelsefrågan*, *kyrkoproblemet*, *Lutherforskningen*, frågan om innebörden av Kristi livsverk — eller, mera pregnant, om *korset* — samt slutligen de »*ekumeniska*» problemen. Till allt

detta kommer sedan den direkt religionshistoriska facklitteraturen, vilken i denna bok får sin särskilda behandling.

Ett av de märkligaste arbetena i hela Söderbloms produktion, kanske när allt kommer omkring rentav det märkligaste, är hans 1903 publicerade lilla skrift *Uppenbarelsereligion*. Den ingick, när den först trycktes, i den festskrift, som Uppsalafakulteten då tillägnade den 90-årige domprosten C. A. Torén. Först förra året lösgjordes den från den ursprungliga omgivningen samt ingick tillsammans med ett par smärre söderblomska uppsatser, vilka också behandlade uppenbarelsefrågan, i en bok med titel Uppenbarelsereligion.

Det är intet överord, om man säger, att denna lilla skrift från 1903 är banbrytande. Den skulle på samma gång mycket väl kunna betecknas såsom Söderbloms teologiska självständighetsförklaring. Här har Söderbloms religionshistoriska arbete satt sin frukt för kristendomstolkningen. För att klarlägga arbetets betydelse torde några allmänna överväganden vara av nöden. När den s. k. religionshistoriska skolan ett stycke fram på 1900-talet började utveckla en livlig aktivitet, vände sig dess representanter ofta med en avsevärd skärpa, stundom t. o. m. med en viss arrogans, mot den tidigare exegetikens tolkning av urkristendomen. Kritiken gällde ingalunda blott den mera traditionalistiska exegetiken utan lika mycket den teologi, som under 1800-talet varit den ledande och »moderna». Med allt erkännande av dennas förtjänster förebrådde man den, att den arbetat med doktrinära förutsättningar samt företagit en moderniserande omtolkning av urkristendomen med undanskjutande av sådana element i densamma, som voro den egna kristendomstolkningen främmande. Det torde numera icke kunna förnekas, att den »religionshistoriska» orienteringen — vilka invändningar man sedan än kan ha att göra mot den s. k. religions-

historiska skolan — verkligen i nu berörda hänseende anlade ett mera obundet betraktelsesätt än tidigare varit fallet samt att den utförde ett hälsosamt röjningsarbete. Det viktigaste var, att blicken öppnades för väsentliga sidor av urkristendomen, vilka varit fördolda såväl för den mera traditionalistiska exegetiken som för den ledande 1800-talsteologien.

Det har sitt stora intresse att se Söderbloms Uppenbarelsereligion i belysning av den här antydda synpunkten. Det ligger i öppen dag, att hans religionshistoriska orientering hjälpte honom att upptäcka drag, som i själva verket äro väsentliga för kristendomstolkningen, men som varit fördolda också för den 1800-talsteologi, till vilken Söderblom först anknöt. Jag fäster här uppmärksamheten på följande fyra punkter.

Söderblom gör för det första i detta arbete allvar av grundsatsen att det religiösa skall religiöst bedömas. Det vore icke möjligt att till grund för analysen av religionens värld lägga vare sig kulturella eller ens etiska synpunkter. Varken kultur eller etik kan betraktas såsom en domstol, inför vilken religionen skulle ha att legitimera sig och vilkens domslut den vore underkastad. Visserligen finns det, enligt Söderblom, *en* huvudtyp av religion, där den religiösa »utvecklingen» löper parallellt med den kulturella — Söderblom kallar denna typ kultur- eller natur-religion. Vägen bär här från polyteism till panteism eller allmän idealism. Men vid sidan om denna typ står en annan, högre — den profetiska religionstypen, vilken Söderblom finner vara förebådad i parsismen och klart utgestaltad i den bibliska religionen och vilken han betecknar såsom uppenbarelsereligion i specifik mening. Här framträder nu med full klarhet religionens egenart i förhållande till kulturen: religionen är en självständig storhet, som ingalunda följer kulturens växlingar — den kan lika väl göra sig gällande i motsättning

mot en hög och rik kultur som den kan förbindas med kulturen. Det avgörande för »uppenbarelsereligionen» är, att dess tro »riktar sig på den ende, *levande*, andlige Guden, som är *verksam i historien* och där uppenbarad». Men lika litet som kulturen kan fattas såsom den måttstock, efter vilken religionen bedömes, lika litet kan denna måttstock finnas i etiken: det religiösa måste bedömas från sin egen, *från religiös synpunkt*. Den konsekventa tillämpningen av denna grundsats står i en mycket tydlig motsättning till den eticistiska religionsuppfattning, som karakteriserade det utgående 1800-talets ledande teologi. De synpunkter på det religiösas egenart, som Söderblom framför i Uppenbarelsereligion, har han senare — bl. a. i boken om gudstrons uppkomst samt i artikeln om Holiness i Encyclopaedia of Religion and Ethics (1913) — närmare utvecklat med helighetsbegreppet såsom orienteringspunkt: »det heliga» betraktas såsom uttrycket för det specifikt religiösa. Söderblom talade härom med stor energi långt innan ännu Rudolf Otto genom sin bok Das Heilige, vilkens första upplaga utkom 1917, på kontinenten drog uppmärksamheten till helighetskomplexets religiösa betydelse.

För det andra framhäver Söderblom starkt den roll, som det eskatologiska perspektivet spelar för »den profetiska religionslinjen». Hans forskningar till parsismens eskatologi, av vilka vi redan förut funnit spår i boken om Bergspredikan, ha härvid uppenbarligen varit vägledande. Söderblom sammanför också från denna synpunkt Zarathustra och den bibliska religionslinjen samt ställer båda i motsatsförhållande till »natur- eller kulturreligionerna». Med detta starka accentuerande av eskatologiens vikt för den bibliska religionslinjen har Söderblom fästat uppmärksamheten på ett drag, som inom den tidigare religionsforskningen varit

i hög grad försummat, men som blivit så mycket starkare hävdat under de senaste decennierna.

Synnerligen betydelsefullt var det, att Söderblom vidare — för det tredje — understryker det för kristendomen karakteristiska dualistiska draget, dettas religiösa vikt samt dess artskillnad från den inom »naturreligionerna» vanliga »metafysiska» dualismen mellan natur och ande. När den tidigare religionsforskningen stötte på det dualistiska motivet inom kristendomen, hade den som regel velat hänvisa till dettas förbindelse med — man ville gärna säga: ursprung från — parsismen. Denna historiska förbindelse betraktades då såsom ett intyg om att dualismen inom kristendomen endast representerade ett sekundärt och jämförelsevis ovidkommande element. Den historiska ursprungsfrågan sammankopplades alltså på ett oklart sätt med frågan om det dualistiska motivets sakliga betydelse inom urkristendomen. I själva verket undertryckte man det dualistiska motivet på grund av den egna teologiens monistiska och evolutionistiska orientering. Också Söderblom framhåller sammanhanget med parsismen, även om han är försiktig, när det gäller att fastslå var ursprunget ligger. Men det är honom fullkomligt främmande att sammanröra den historiska frågan om motivets genesis med frågan om dualismens sakliga betydelse inom kristendomen. För denna sakliga betydelse hade Söderblom klar blick. Jag anför några ord från hans framställning. »Det är ett mer än hundraårigt axiom, att den senjudiska och kristna dualismen är kommen från parsismen. Här är ej platsen att undersöka denna menings riktighet. Nog att dualismen i judendom och kristendom är av samma slag som den i parsismen, motsatsen mellan Gud och djävul, gudomlig segrande kärleksvilja och det radikala, oförklarliga onda, liv och död, förtröstan och förtvivlan, himmel och helvete, tvekampen, i vilken vi stå i

världen mellan gott och ont (Ef. 6: 11 ff.) — icke den metafysiska motsatsen mellan ande och materia, enhet och mångfald, det bestämningslösa varandet och världen. Är icke evangeliets av Jesu samtid delade djävulstro en mörk fläck från mörka tider på det glada frälsningsbudskapets tavla? Man gör gällande, att dualismen i evangeliet bör och kan avlägsnas såsom utifrån inkommen och till sitt väsen främmande och motstridig. Jag kan icke se annat, än att den djupare erfarenheten av synd, lidande och nöd, som är en religions styrka, med nödvändighet förde från profeternas monism till dualismen i evangeliet, och att denna utveckling hör till de betydelsefullaste inom uppenbarelsereligionen. Tecken till en sådan insikt saknas ej i den nyare teologien.[1] Jesus har skärpt dualismen, ej förmildrat den. Längre än till hans: 'fienden har gjort det', har ingen kommit i det ondas problem. Någon teodicé finns ej hos Jesus, något försvar för Gud i nödens och syndens hemska brottmål av det slag, som Jobs vänner förde på tungan och som apologetiken i alla tider gjort sig välment möda med. Alla försök inom kristendomen att komma ifrån eller över dualismen ha antingen försvagat kraften, som ligger i evangeliets orädda verklighetssinne, eller också lett till den orimligheten att sätta dualismen i Guds väsen.»

Vi ha ännu icke berört den punkt, som, då Uppenbarelsereligion först utkom, väckte det största uppseendet och livligast kommenterades: Söderbloms distinktion mellan »oändlighetsmystik» och »personlighetsmystik». Denna distinktion sammanhänger med den för boken avgörande åtskillnaden mellan naturreligionen och den profetiska uppenbarelsereligionen, karakteriserad av tron på Guds handlande i historiens värld. Vi ha här icke tillfälle att i detalj diskutera

[1] Dessa tecken voro, då Uppenbarelsereligion utkom, minst sagt, synnerligen svaga.

teorien om de tvenne olika slag av mystik, för vilken Söderblom pläderar. Viktigast torde vara att observera den intention, som låg bakom distinktionen. Denna har uppenbarligen sin udd mot den bakomliggande ledande 1800-talsteologien — vi hörde ovan Söderblom säga, att »innerlighet och mystik» här »fick det trångt». Söderblom såg, att den ritschlska teologien med sin — i och för sig berättigade — polemik mot »mystik» också kom att polemisera mot sådant som ägde full och fast hemortsrätt inom det kristna troslivet. En annan fråga är, om verkligen termen personlighetsmystik är skickad att giva uttryck åt denna insikt. Att termen oändlighetsmystik är ett expressivt uttryck för den karakteristiska mystikens art torde vara ovedersägligt. Om man nu snarast skulle vilja reservera namnet mystik för denna fromhetstyp, beror detta därpå, att det som Söderblom avser med termen personlighetsmystik ingenting annat är än att giva uttryck åt *trons egen* innerlighet och rikedom eller m. a. o. åt trons karaktär av gudsgemenskap. Det blir då både överflödigt och misstydbart att här tala om mystik. Söderbloms opposition är i själva verket en opposition mot ett fattigare trosbegrepp till förmån för ett rikare. Det framgår av det sagda, att en eventuell förändring av terminologien icke bestrider riktigheten av Söderbloms intention utan i stället låter denna framträda med ökad tydlighet.

Det må i detta sammanhang antecknas, att Söderblom i sin följande produktion mycket ofta återkommer till frågan om mystiken och dess olika arter. Efterhand talar han mera sällan om »oändlighetsmystik» och »personlighetsmystik». Det vanligaste blir en annan motsättning: motsättningen mellan å den ena sidan »övningsmystiken» (så t. ex. i böckerna Tre livsformer, 1922, samt Waldemar Rudins inre liv, 1923) och å den andra den rena nådesreligion, för vilken Martin Luther framstår såsom kristenhetens främste

representant. När Söderblom alltjämt vill tala också om denna senare såsom en slags »mystik», kan han begagna uttrycket »förtröstansmystik» och »förlåtelsemystik». Att ordet övningsmystik framhäver något väsentligt för den religionstyp, som Söderblom här har i sikte, är ovedersägligt; i fråga om termerna »förtröstansmystik» och »förlåtelsemystik» torde väsentligen samma synpunkter kunna göras gällande som nyss om termen »personlighetsmystik».

Såsom den föregående överblicken visar, beträder Söderblom i Uppenbarelsereligion nya vägar. Hans synpunkter hade det nyupptäcktas omedelbarhet och friskhet. Mer än en av hans tankegångar stucko bjärt av mot det som hörde till god ton inom samtidens ledande teologi — men dess större var den roll hans motiv kommo att spela under följande decennier. Boken var närmast tänkt som ett inlägg i den då pågående s. k. babel-bibel-striden. Såsom en uppgörelse med en tidigare teologisk position var den däremot ingalunda tänkt — det finns visserligen en del direkt polemik också i denna riktning, men denna spelar en mera underordnad roll. Och likväl var den en slags uppgörelse. Den hörde långt mera framtiden än samtiden till. Med sin intuitiva genialitet hade Söderblom på detta tidiga stadium gripit tag om tankar och synpunkter, som lågo och väntade på att bliva framdragna. Den religionshistoriska orienteringen var honom till ovärderlig hjälp. Men Söderbloms religionshistoriska utblick skilde sig i tvenne hänseenden fördelaktigt från det som eljest gärna karakteriserade den s. k. religionshistoriska skolan både då och under den närmast följande tiden. För det första förleddes Söderblom icke till någon synkretistisk betraktelse av kristendomen. Och för det andra förstod Söderblom vad den religionshistoriska skolans män sällan förstodo: att religiöst och till deras rätta innebörd uppfatta drag, som närmast kunde synas »antika»

och främmande — Söderbloms ovan anförda uttalande om dualismen i urkristendomen äger i detta hänseende full beviskraft.

Till uppenbarelsefrågan återkom Söderblom ofta i det följande. Det viktigaste dokumentet är härvid hans promotionsskrift av 1911: Ett bidrag till den kristna uppenbarelsetrons tolkning. Söderblom talar här om gudsuppenbarelsen såsom något alltjämt fortgående. Gudsuppenbarelsen kan icke fattas statiskt. Den gudomliga självmeddelelsen föreligger visserligen — heter det — »enligt kristendomens övertygelse för alla tider giltig och outtömlig i den bibliska historien, enkannerligen i Kristi personlighet», men det är »omöjligt att fasthålla tron på uppenbarelsen utan att utsträcka den över bibelns tid». Guds uppenbarelse fortgår, enligt den framställning, som här gives, såsom en skapande kraft och en frälsande vilja, tydligast framträdande »i naturen, i historien, i det sedliga livet, närmare bestämt 1) i snillet såsom en del av naturen, 2) i historiens sammanhang och syften, 3) i den enskildes pånyttfödelse och karaktärsbildning». Det kan måhända sägas, att dessa tankelinjer hos Söderblom icke blivit uppdragna med full klarhet. Det kunde t. ex. ifrågasättas, om de tre nyss nämnda områdena kunna särskiljas på sätt som här avsetts, särskilt om »snillet såsom en del av naturen» kan intaga en självständig ställning vid sidan av den i tredje momentet gjorda hänvisningen till den gudomliga nådens omskapande och pånyttfödande makt. Det måste i sammanhang härmed framför allt ifrågasättas, om den kristna uppenbarelsetanken här alltid bevarats i sin renhet, om den icke i viss mån förväxlats med en på idealistisk grundval vilande idealisering av det mänskliga såsom sådant. De delvis ganska dunkla utredningar om den fortgående uppenbarelsen, som förekomma i slutkapitlen av Religionsproblemet inom katolicism och protestantism under

rubriken »tillvaron såsom liv» och med anknytning till Bergsons filosofi, röra sig onekligen med tankegångar, som knappast varit ägnade att klarlägga utan snarast till en viss grad grumlat den kristna trostanke, som Söderblom har i sikte. Blott ett exempel. Söderblom skriver: »När den ärkehellenske Tegnér besjunger 'det eviga' i sådana ordalag: 'Och viljan, som stängdes i lågande bröst, tar mandom, lik Gud, och blir handling — det rätta får armar, det sanna får röst, och folken stå upp till förvandling'; då är han icke hellensk, utan biblisk och modern.» Det måste nog konstateras, att den tankegång, åt vilken Tegnér här ger uttryck, svårligen kan rubriceras såsom biblisk eller äktkristen. Men vilka invändningar man än skulle kunna göra mot Söderbloms från tiden omkring 1910 stammande uttalanden om den fortgående uppenbarelsen, så måste det icke desto mindre fastställas, dels att den tanke på den fortgående uppenbarelsen, vilken Söderblom energiskt hävdade, var både en äktkristen och en otillbörligt undanträngd trostanke, och dels att själva huvudtendensen är framhävandet av den kristna trons Gud såsom den *levande* och ständigt handlande Guden. Den avgörande tonvikten kommer därmed att ligga på Andens betvingande av människolivet. När Söderblom i detta sammanhang talar om »helgonen», gör han följande, f. ö. ofta anförda, bestämning: »helgonen äro de, som i liv, i väsen och handling klart och otvetydigt visa, att *Gud lever*». Det bör slutligen tilläggas, att Söderblom väl snarast själv betraktat hithörande studier såsom förberedande skisser. Temat släppte honom icke, han arbetade alltjämt med detsamma. Enligt vad han meddelat mig hade han för avsikt att utgiva sina Edinburghföreläsningar, av vilka han endast medhann den första serien, under titeln Den levande Guden. Man kan antaga, att åtskilliga tankegångar, som tidigare

varit ofullbordade och trevande, här blivit klarare och fastare utformade.

Jag övergår nu från uppenbarelsefrågan till *kyrkofrågan*. Det finns ett intimt sammanhang mellan dessa tvenne problemkomplex. Överblickar man den rikhaltiga litteratur, som alltifrån slutet av det nya århundradets första decennium publicerades i vårt land, är detta sammanhang omisskänneligt. Bakgrunden för den kyrkosyn, som här gjorde sig gällande, är till väsentlig grad just tanken på den ständigt fortgående gudsuppenbarelsen: kyrkan är uttrycket för Guds fortsatta handlande i människolivets värld. Söderblom skriver själv härom i den ovan omtalade promotionsskriften från 1911: »Guds uppenbarelse fortgår alltjämt. Så långt stämma vi överens med den katolska uppfattningen. Men här inträder en viktig åtskillnad. Romanismen säger: 'Guds fortsatta uppenbarelse utgör en institution, som når sin topppunkt i påven'. Vi säga: 'Guds fortsatta uppenbarelse är historien'. Vi mena, att kyrkan är Guds verk och Guds redskap. Kyrkans religiösa betydelse blir stundom överskattad, men ofta även underskattad. Gud har åt kyrkan anförtrott den gudomliga förmånen och den uppskakande plikten att i ord och gärning och sakrament förtälja och giva världen Guds nåd. Vår tro på en fortsatt uppenbarelse i historien tvingar oss att med större samvetsgrannhet och vördnad än förut uppskatta värdet av människor, medel och inrättningar, som den gudomliga ledningen förlänat våra kyrkor under historiens fortgång. Kyrkan borde mer än som sker öppna sina ögon för att se, hur Gud alltfort uppenbarar sig.»

Söderbloms första bok om kyrkan utgavs 1908 under titeln Sveriges kyrka — den hade framgått ur 1906 och 1907 hållna föredrag i ämnet. Einar Billing har exakt karakteriserat denna kyrkobok såsom en serie »Reden über die Kirche an die Gebildeten unter ihren Verächtern». Sinne för kyrkan och dess betydelse hade Söderblom alltid ägt. Redan installationsföredraget med åtföljande tal till de teologie studerande bar nogsamt vittnesbörd härom: »ensamt såsom samfundsbildande, såsom kyrka, uppenbarar religionen viktiga sidor av sitt väsen», heter det bl. a. här. Nu, 1908, talar Söderblom med entusiasm den svenska kyrkans sak. Han upptäcker hennes dolda rikedomar och blottar dem så att de bliva tillgängliga »för de bildade bland hennes föraktare». Han är levande förvissad om att hennes dag icke är förgången. Det hela mynnar ut i hoppfulla och tillitsfullt frimodiga ord: »Är det min tro som vållar hörselvilla? Nej, jag hör nog icke fel. Från skilda håll förnimmas ljud, som tyda på, att det skall ringa till högmässa en gång till i Sveriges kyrka.»

När boken om Sveriges kyrka offentliggjordes, var »kyrkotanken» i färd med att vinna en ny, förut oanad aktualitet. Det talades snart, och icke utan skäl, om ett kyrkotankens genombrott. Det började, såsom redan antytt, att flitigt och ivrigt skrivas om kyrkan. Skiftande synpunkter framfördes från olika håll, men i intim samverkan med varandra. Frågar man efter Söderbloms speciella och karakteristiska insats i detta samverkande arbete, så synas framför allt tvenne drag böra framhävas. Det första är det starkt *realistiska* betraktelsesättet. Söderblom skriver om »Sveriges kyrka», senare om »Svenska kyrkans kropp och själ» — en samling 1915 utgivna artiklar i kyrkofrågan har denna titel efter den längsta, inledande uppsatsen. Kyrkan är för Söderblom icke någon abstrakt idé, som svävar någonstädes högt uppe i det blå; den är en realitet i historiens värld och äger både själ och kropp. »Kroppen», organisationen, skall varken ringaktas eller övervärderas. Den är icke någon sakrosankt och

oföränderlig gudomlig institution, men den är väsentlig för kyrkans egentliga uppgift, för evangeliets sak. Målet är »att låta Guds uppenbarelse nå fram till människosjälarna. I samma mån som detta mål främjas, bevisar organisationen sin duglighet» (Svenska kyrkans kropp och själ). Söderblom beprisar den svenska kyrkans organisationsform bl. a. för dess rymlighet, dess karisma är att giva fritt utrymme åt personligheten och att motverka nära tillhands liggande »kotteriväsen». Men han talar också med tankar, som under denna tid särskilt framfördes och utfördes av Einar Billing, om huru organisationens styrka framför allt ligger däri, att den vidfamnande organisationen är ett uttryck för Guds universellt riktade nåd. Icke sällan återkommer Söderblom till konkreta utredningar av den betydelse, som den svenska kyrkan under tidernas lopp ägt för den svenska andliga odlingen, för kulturen. Men man skulle grundligt missförstå hans kyrkosyn, om man ville göra gällande, att denna synpunkt skulle vara den väsentliga. Man har ofta och med största rätt pekat på Söderbloms vittfamnande kulturella intressen och likaså på den stora betydelse han haft i fråga om den svenska kyrkans ställning inom kulturlivet. Men ingenting skulle vara mera oriktigt än om man härav skulle vilja draga den slutsatsen, att Söderblom skulle ha betraktat kyrkan väsentligen från allmänt kulturell synpunkt. Med outtröttlig energi hävdar han åter och åter, att i fråga om kyrkans gärning *hela* tonvikten ligger på det rent religiösa området — denna tankegång står f. ö. i omedelbart sammanhang med hans förut omtalade allmänna grundsats, att det religiösa skall religiöst förstås. »Jag har i det föregående» — skriver Söderblom i en artikel om Den enskilde och kyrkan — »sökt framvisa åtskilliga ej sällan förbisedda sidor av kyrkans betydelse. Så mycket angelägnare är det att till sist ännu en gång betona det väsentliga. Kyrkans uppgift är att nå män-

niskorna med det goda budskapet. *Allt annat, som kyrkan är och gör, äger värde endast som medel för denna enda uppgift.*»

Jämte den här framhävda realism — man borde kanske snarast säga: religiösa realism — som karakteriserar Söderbloms kyrkosyn, måste också ett annat drag särskilt understrykas. Jag syftar på det *universella perspektiv*, som redan från början så utomordentligt starkt utmärker Söderblom. Ingenstädes förmärkes hans insats mera påtagligt än just i detta sammanhang. Svenskt kyrkoliv levdes under 1800-talet i påfallande isolering, i större isolering än mången gång under tidigare århundraden. Det var i hög grad en inom sig sluten, avskild värld. Ingen har gjort mera än Söderblom för att spränga isoleringen och för att vidga synkretsen från det enbart partikulärkyrkliga till det allmänkyrkliga. Hans senare ekumeniska gärning är på många sätt förberedd redan i de tidigare skrifterna. Icke bara så att Söderblom ägnade intresserat studium åt och trädde i kontakt med skilda kyrkosamfund — man jämföre härtill hans bok om Religionsproblemet inom katolicism och protestantism samt en del uppsatser i boken om Svenska kyrkans kropp och själ. Utan också och framför allt därigenom att själva kyrkosynen befriades från alla snävt nationalistiska och partikularistiska synpunkter. Kyrkan i Sverige är icke tilläventyrs en svensk statsinstitution allenast, den är framför allt *en gren av den ena, heliga, allmänneliga kristna kyrkan.* Men denna universalism betyder icke ett undertryckande av det egenartade, tvärtom. Jag anför några ord ur Svenska kyrkans kropp och själ. »Sedan den stolta men för religionens renhet icke ofarliga tanken på en enda världsbehärskande kyrkoorganisation för alltid gått under, förverkligas kristendomens universalism genom att de skilda samfunden uppfatta sig såsom medarbetare i samförstånd eller tävlan. Känslan för det hela stärkes då i samma mån som det egna samfundets förelagda

uppgifter utan räddhåga utföras. Skall en ny corpus evangelicorum komma till stånd, icke såsom politisk skapelse utan såsom ett i sanning katolskt sinnelag utan sekterisk självtillräcklighet, kan det ej ske genom blandning eller genom att bortse från verklighetens karaktärsfulla olikheter. Vad vi behöva för en verksam katolicitet är skärpt syn för var kyrkas äkta nådegåva. Troheten mot det egna arvet förenas med respekt för andras ideal.»

Det kan icke nog starkt betonas, att Söderbloms kyrkosyn först och sist äger en universell inriktning. De inledande orden till ett föredrag över ämnet »Warum ich Lutheraner bin» lyda: »Jag är en medlem av den ena, heliga, katolska och apostoliska kyrkan. Guds kyrka existerar i de flesta länder, också i Sverige.» Denna universalistiska betraktelse tar sig på olika sätt uttryck i den terminologi Söderblom väljer. Han skriver i samma föredrag: »Också hos oss förekommer uttrycket 'Sveriges kyrka'. Egentligen skulle det heta: 'kyrkan *i* Sverige'.» Lika karakteristiskt är det, att Söderblom med förkärlek talar om den evangeliska kristenheten såsom den »evangelisk-katolska» avdelningen av Kristi kyrka. Ärenamnet »katolsk» — allmännelig — får icke usurperas av den icke-evangeliska kristenheten.

Men denna universalistiska kyrkosyn är icke bara förbunden med den »trohet mot det egna arvet», varom nyss talades, utan bottnar ytterst just i denna trohet. Det »lutherska» står så långt ifrån i något motsatsförhållande till den allmänkyrkliga inställningen, att denna tvärtom utgår från den djupblick i fråga om det centralt kristna, som det lutherska skänker. Härom har Söderblom talat mångfaldiga gånger. Det huvudsakliga svaret på frågan Warum ich Lutheraner bin lyder sålunda: »Versuche ich, eine bestimmte Antwort auf die Frage zusammenfassen, würde ich an erster Stelle und an letzter Stelle sagen, dass ich meiner Abteilung der

Kirche eine überwältigende Erfahrung von der Grösse von Gottes freier Gnade verdanke, der Vergebung und Frieden dem beunruhigten Menschenherzen bietet und den Menschen vom Verderben rettet, nicht durch unsere eigenen vergänglichen Anstrengungen und Religionsübungen, sondern durch Glauben an Jesus Christus und zwar an das Geheimnis seines stellvertretenden Leidens.» I det följande vill Söderblom draga några konsekvenser av denna »lutherdomens» principiella religiösa grundsats; han framhäver därvid särskilt den äkta lutherska kyrklighetens gåva att i sig sammansluta sådana ting, som i andra konfessioner gärna ensidigt betonats samt ställts i motsatsförhållande till varandra, bl. a. predikstol och altare, tradition och frihet.

Det finns väl icke många av Söderbloms skrifter, som icke på ett eller annat sätt berört *Luther*, ja, än mer, som icke haft honom till central orienteringspunkt. Så står Luther t. ex. modell för »personlighetsmystiken», när Söderblom i Uppenbarelsereligion skiljer denna från »oändlighetsmystiken». I samma skrift gör Söderblom en passant en anmärkning mot Ritschls och Harnacks Luthertolkning: det går, säger han, icke att, som dessa teologer, förklara Luthers terrores conscientiae, hans erfarenhet av »död och helvete» såsom betingade av Luthers individuella läge och den okunnighet om frälsningen, vari hans kyrka hållit honom — en dylik »förklaring» griper icke tillräckligt djupt. Man skulle kunna säga, att denna invändning bildar den väsentliga utgångspunkten för det stora Lutherarbete, som Söderblom 1919 publicerade under titel Humor och melankoli och andra Lutherstudier. Huvudfrågan i detta verk är just frågan om innebörden av Luthers terrores conscientiae. Lutherboken kom till under en tid, då Lutherforskningen i allra högsta grad drog uppmärksamheten till sig, och då tolk-

ningen av hans teologi som bäst höll på att undergå en hart när revolutionerande förvandling. Söderblom ingrep icke *direkt* i den pågående rent teologiska diskussionen. Humor och melankoli är först och främst en psykologisk studie med kongenial blick för forskningens föremål samt fylld av skarpa och träffande iakttagelser. Den intar såsom sådan säkerligen en särställning i Lutherlitteraturen. I fråga om själva huvudtendensen befinner sig f. ö. denna psykologiska studie i samklang med den nyssnämnda teologiska omvälvningens ledmotiv, försåvitt som Söderblom i sin tolkning av Luthers »melankoli» lösgör skuldbegreppet från den moralistiska omramning, i vilken det merendels var inställt av det senare 1800-talets och sekelskiftets teologi. Det torde däremot icke kunna sägas, att Söderblom i allo dragit de teologiska konsekvenserna av denna förvandlade syn på skuldbegreppets innebörd.

Det finnes näppeligen någon som i denna tid gjort så mycket som Söderblom för spridandet av kunskap om Luther utanför den egentliga »lutherdomens» råmärken. På skilda tungomål har han träget skrivit och talat om Luthers betydelse. Han fann till sin sorg, att kännedomen om Luther inom andra konfessioner som regel var ytterst ringa, så ringa — sade Söderblom vid något tillfälle — som om det blott varit fråga om en tredje klassens storhet och icke om kristenhetens främsta religiösa geni. När det gäller detta arbete för att göra Luther känd och till sin rätta betydelse uppskattad, har naturligtvis Söderbloms uppträdande på de stora ekumeniska konferenserna i Stockholm och Lausanne samt i den ekumeniska rörelsen överhuvud haft särskild vikt. Det lutherska har främst genom honom i den mellankyrkliga samman-levnaden kommit att spela en roll, som det icke tidigare gjort.

I detta sammanhang måste det särskilt betonas, att Söderblom i långt högre grad än som i allmänhet varit fallet inom

den äldre Lutherforskningen såg Luther under universell synvinkel. I ett 1920 hållet föredrag om Mystikens utmynning i Martin Luthers förtröstan, infört i boken Tre livsformer (1922), framhåller Söderblom, att ett gemensamt fel inom Lutherforskningen varit, att man »abrupt avskilt Luther från kyrkans närmast föregående skeden». Detta gäller, heter det, både om evangelisk och romersk teologi. »Inom det evangeliska lägret har Luther framstått som det gamla evangeliets härold efter en lång parentes av villfarelse och mörker.» »Inom det romerska lägret har motsatsen mellan den föregående tiden och den store avfällingen gjorts om möjligt ännu mera abrupt.» »Gentemot en dylik brist på organiskt sammanhang i uppfattningen av Luther och kyrkan, en brist, som icke mildrats utan skärpts genom den Ritschlska skolan på evangeliska sidan och genom pater Denifles grundlärda smädeskrift på romerska sidan, har det, så länge jag sysslat med detta problem, synts mig vara nödvändigt att efterforska och fasthålla kontinuiteten.» Den grundsats Söderblom här klart och energiskt uppställer — att Lutherforskningen måste se Luther under ett allmänkyrkligt perspektiv — är synnerligen betydelsefull. Vad utförandet av programmet beträffar undersöker han i den nämnda Lutherskriften och annorstädes företrädesvis Luthers förbindelser med den medeltida mystiken. I själva verket har emellertid programmet vida större räckvidd, och särskilt bör det härvid framhållas, att Lutherforskningen icke mindre måste klarlägga den kontinuitet, som i många och viktiga avseenden förefinnes mellan Luther och den gammalkyrkliga teologien. Först när så sker, kommer det allmänkyrkliga perspektivet inom Lutherforskningen fullt till sin rätt. För Söderblom själv hade hans ivriga sysselsättning med Luther framför allt till följd, att Luthers kristna grundsyn mer och mer framträdde såsom i eminent mening representativ för

klassisk kristendom. Denna uppfattning, som tagit sig ett storslaget uttryck i det äreminne Söderblom 1929 reste över Martin Luthers Lilla katekes, sammanhängde också med hans egen, med åren allt starkare framträdande inriktning på det monumentalt och klassiskt enkelt kristna.

Det blir just från denna synpunkt karakteristiskt, att Söderbloms teologi alldeles särskilt från och med senare delen av 1900-talets andra decennium med stor intensitet kretsar kring *Korset* såsom mittpunkten.

Söderbloms kristendomstolkning hade från början en utpräglat kristocentrisk inriktning. Redan i installationsföreläsningen polemiserar han direkt mot Harnacks i Kristendomens väsen framlagda teorier. »En jämförande religionshistorisk betraktelse ställer det, enligt vad jag förmår se, utom allt tvivel, att Harnack, med allt sitt framhävande av evangeliet såsom den fullkomliga religionen och av Jesu evärdliga betydelse såsom vägen till Fadern, har sett orätt i denna fråga (om Jesu ställning till sina lärjungars gudsförhållande). Jesus har haft anspråk och har givit sig en medlareroll i sina lärjungars gudsförhållande, som sakna all motsvarighet.» I boken om Sveriges kyrka uppdrager Söderblom följande teologiska riktlinje: »Den nutida teologien har ej förr gjort sin tjänst, än den uttryckt kristendomen sannare, djupare, riktigare, med en mera central ställning åt Kristus, Frälsaren, och mer troget mot hans ande än som skett i förra tiders teologi.»

Också lidandets betydelse blir redan tidigt starkt betonad. I Uppenbarelsereligion tillmätes frågan om ställningen till lidandet avgörande betydelse med hänsyn till frågan om de olika religionernas inre kraft. »En religions kraft mätes icke efter dess lovsånger, utan efter dess erfarenhet av livets elände och mörker. Endast *en* religion har gått ned i avgrunden lika

djupt som världssmärtans religion i Indien, djupare än den. Det är kristendomen. Men frälsningsbudskapet blir hos den förra pessimistiskt; det rätta livet är dödens stillhet; hos den senare dock optimistiskt, trots avgrunderna, ett evigt *ja* mot allt nej.»

Det är därför icke egentligen fråga om några helt nya toner, när Söderbloms tankar, under och efter världskrigets nöd, såväl i den direkt religiösa förkunnelsen som i mer teologiska skrifter, oavlåtligt kretsa kring lidandet och Korset såsom det centrala och avgörande. Men det är otvivelaktigt fråga om en accentförskjutning. Jag hänvisar här särskilt till ett par mycket beaktansvärda dokument från 1919: »Kristi församlings väg i denna tid, ny gammal förkunnelse», samt »Gå vi mot religionens förnyelse?» Korset är i båda det behärskande temat. Huvudtanken i den förstnämnda lilla skriften är att lidandet icke är främmande för Gud själv, att Gud »har andel i vårt lidande». Söderblom liksom ryggar tillbaka för denna tanke, men den ter sig samtidigt för honom såsom ofrånkomlig. »Sanningen om Guds underliga väg har tagit sig uttryck som ej tillfredsställa. Är Gud själv inbegripen i kamp, lidande och smärta? Denna föreställning visar nu, liksom i de gamla gnostiska systemen och i alla former, i vilka den framträder, hur oförmögen vår tanke är att, utöver uppenbarelsens, det är framför allt Kristi vittnesbörd och den kristna erfarenheten, fatta och uttrycka Guds väsen. Men för mig kommer en dylik famlande och svindlande föreställning om Gud själv såsom lidande och kämpande i världsutvecklingen närmare denna tillvaros underliga, ja, tragiska villkor, och kristendomens väsen än en betraktelse, som ordnar både Gud och värdsloppet till en patentharmoni, där det hela går fint ihop från början till slutet. Det må vara beklagligt, att vi inte voro med och ordnade världsloppet. Men som det nu är, måste Guds väg gå genom lidande, sålunda

även hans församlings väg. Frälsning och försoning genom lidande har människoanden sedan årtusenden anat och uttryckt i passionsriter, intill dess passionen blev icke blott kult. Smärtornas man kom, han som även var Guds helige, glädjens och den segrande tillitens Herre. I varje fall flyttar vår kristna tro lidandet rentav in i Guds väsen, för så vitt vi göra allvar med att Kristi kärlek och renhet äro den egentliga gudsuppenbarelsen.» Det behöver väl knappast säges, att Söderblom här ingalunda åsyftar att kringskära den kristna trostanken om Guds suveränitet samt att därför hans tal om den gudomliga kärlekens lidande i själva verket alldeles icke har något att göra med den gamla gnosticismens äventyrliga spekulationer. Vad han vill är, såsom han själv säger, ingenting annat än att göra allvar med att Kristus är gudsuppenbararen och att Korset är denna gudsuppenbarelses höjdpunkt. Han vill avvisa föreställningen att kristendomen skulle kunna fattas såsom en rationell världsförklaring med ett färdigt svar till hands för alla livets frågor, och han vill ställa oss inför den lidande kärlekens mysterium. Till en tysk publikation skriver han såsom motto: »Zentrum meiner Theologie ist das Geheimnis des stellvertretenden Leidens Christi.»

Svaret på frågan om »religionens förnyelse» är en oförbehållsam bekännelse till Korset såsom uttrycket för kristendomens egentliga väsen. Den vikt hithörande uttalanden i skriften Gå vi mot religionens förnyelse? äga för Söderblom visar sig bl. a. däri, att de ofta upprepas i den följande tidens skriftställarskap. Ingen kan misstaga sig på att det här gäller sådant, som för Söderblom alltmera blivit A och O. Sakens vikt kräver ett utförligare citat. »För mig uppslukas allt, allt av den stora frågan om försoning och upprättelse. Märka vi Guds anstötliga, men enda framkomliga väg genom världens ohyggliga virrvarr? Icke på sidan om, eller framför,

Manuskriptblad till ärkebiskop Söderbloms arbete »Humor och melankoli och andra Luther-studier».

utan rätt igenom livets tragik. Jag vet icke, om vi kristna, om de kristna samfunden äro värdiga, om Andens kraft finnes hos oss eller om den skall fram genom andra Guds redskap. Men ett vet jag. Den enda religion, som det nu är något bevänt med, den enda trostanke, som nu kan tillfredsställa de djupa, sökande själarna av alla tungomål och folk, det är en ny, oemotståndlig korsets predikan, en frisk övertygande erfarenhet av frälsningens mysterium, uppenbarad i Frälsarens självoffer i liv och död. Jag pläderar icke för någon hädisk lära om någon förändring i Guds väsende eller för någon hednisk offerteori. Utan för det som är kristendomens kärna, alltsedan Pauli tid en anstöt för de fromma och ofromma rationalister. — Låt mig endast säga, att *en* 'dogm' är för mig viktigare än alla andra. Den som står oförstående inför den 'dogmen', må nitälska hur mycket som helst för bibelns bokstav, för dogmer och hävdvunna läror, det båtar föga, om han i någon mån förflackar själva kärnan i kristendomen, som är korsets hemlighet, min och otaliga kristna människors högsta, nej, enda tröst i liv och död. — Att försvaga och förnumstigt bortförklara kristendomens och frälsningens egentliga mysterium duger icke i vår hårda tid. Erfarenheten av korsets och lidandets makt att upprätta och försona, nyss så gammalmodig och anstötlig, har blivit den mest påtagliga och behövliga av religionens sanningar, ja, sanningen — hur man än sedan söker uttrycka den. — Lika litet som kulturen kan hjälpa människan, lär någon välment kulturidealism orka det. — Ingen gammal eller ny intellektualism kan ersätta kristendomens outgrundliga drama, som går genom historien, släktets och den enskildes, och ger åt den dess mening. Det nådde sin höjdpunkt på Golgata. Men det fortsattes i varje släktled i det hemlighetsfulla sedliga sammanhang, som tragiskt eller förlossande förenar människorna med osynliga band. I vår kristna ge-

7—31937.

menskap upprepas alltjämt något av korsets hemlighet, när en annan lider för min synd, men genom sin kärlek för mig uppenbarar något av Guds kraft. Detta drama måste i sin mån fortsättas in i varje stackars människosjäl. Detta och endast detta är kristendom.»

Vad Söderblom hade att säga om Korset såsom kristendomens kärna har han samlat i sin 1928 utgivna bok Kristi pinas historia. Den är i ordets djupaste mening skriven *con amore*. Den hör icke till det slags böcker, som äro skrivna för att det skulle skrivas en bok i saken, varje sida i den vittnar om att den varit en hjärteangelägenhet för författaren. Kristi pinas historia är från många synpunkter en mycket märklig bok, till brädden fylld av författarens mångsidiga och djupgående kunskap, med utblickar åt alla håll i religionens värld, och samtidigt i ordets fulla bemärkelse en andaktsbok, som inträngande och klassiskt enkelt talar om kristendomens innersta mysterium, som belyser detta från de mest skiftande synpunkter, men som mitt under allt detta låter det framträda just såsom ett mysterium, en hemlighet. Bland kristenhetens många passionsböcker är den i sitt slag ensamstående. En passionsbok, som på en gång är så vitt omspännande och på de avgörande punkterna så enkelt väsentlig, har kristenheten näppeligen tidigare ägt.

Det är icke min avsikt att här gå närmare in på Söderbloms mångsidiga och omfattande *ekumeniska* skriftställarskap, som inom sig rymmer ett otal programskrifter och artiklar på skilda tungomål samt därtill den nära 1000 sidor starka skildringen av Kristenhetens möte i Stockholm. Men däremot skulle jag gärna vilja säga några ord om det ekumeniska arbetets teologiska bakgrund. Det teologiska är naturligtvis icke den ekumeniska gärningens enda förutsättning, icke ens den viktigaste. Den primära förutsättningen är självklart

den rent religiösa: för Söderblom var det härvid icke fråga om något som man allt efter behag kunde göra eller icke göra: det var i stället fråga om en religiös ofrånkomlighet. En väsentlig förutsättning var också det tidshistoriska läget med dess hårda nöd och trångmål. Väsentlig var också den förutsättning, som låg i Söderbloms egen personlighet, i hans sällsynta förmåga att vinna människor och att försonande övervinna motsatser. Men sedan detta väl blivit sagt, måste det tilläggas, att Söderbloms stora insats på ekumenikens område aldrig kan rätt förstås, om icke vederbörlig hänsyn tages till den förutsättning, som han ägde i och genom sin teologi. Hade Söderblom icke varit den teolog han var, skulle han aldrig mäktat utföra det banbrytande ekumeniska verk, som han utfört.

I själva verket har den teologiska förutsättningens art redan tecknats genom den föregående överblicken över Söderbloms författarskap, det som nu återstår är huvudsakligen att fixera vad som här är väsentligt. Tvenne drag träda i förgrunden: det universella perspektivet och den med åren allt starkare inriktningen på det centralt och klassiskt kristna. Det sistnämnda är icke mindre viktigt än det förra. Det är i grund och botten ännu viktigare, det egentligen avgörande.

Söderbloms ekumeniska huvudprogram, sammanfattat i lösensorden Life and Work, åsyftade att, oberoende av de olikheter, som förelågo i fråga om utbildade trosåskådningar och kyrkliga organisationsformer, förena den splittrade kristenheten till gemenskap i den kristna broderskärlekens gärning. Programmet har stundom kunnat misstolkas. Man har kunnat föreställa sig att själva trosgemenskapen härvid betraktades såsom något sekundärt. Redan Stockholmsmötets art demonstrerar till full evidens oriktigheten av en dylik tolkning: icke bara så, att den fråga, som framför

andra blev mötets grundläggande fråga, nämligen gudsrikesfrågan, i eminent mening var en trosfråga, utan också och framför allt så att den gemenskap, vilken här förverkligades, just var en trosgemenskap i detta ords djupaste mening. Konferensen kunde såtillvida ritteligen betecknas såsom en konferens för tro och gärning.

Hela Söderbloms »ekumenik» skulle fullständigt missförstås, om man icke noggrant beaktade, att bakgrunden till densamma icke ligger i någon religionshistorisk relativism utan att den i stället ligger just i den inriktning på det väsentliga, det klassiskt kristna, vilken i det föregående framhävts såsom ett alltmera framträdande drag i Söderbloms teologi. Söderblom har själv varit klart medveten härom. Han diskuterar redan på ett tidigt stadium av sin ekumeniska verksamhet frågan om universalismens rätta art och skriver därom (i Svenska kyrkans kropp och själ) följande: »Religionens historia visar två vägar till universalism. Den kan åsyftas och vinnas genom en vidsynthet, som sträcker sin vetgirighet vida omkring, söker göra rättvisa åt alla håll och upptaga det värdefulla, varhelst det framträder. En sådan upplyst eklekticism har utan tvivel sin uppgift i världen. Men det kan också hända, att — universalismen såsom sådan icke ingår i programmet, utan blir en följd av att betraktelsen icke stannar vid några som helst, låt vara betydande tillfälligheter, utan tränger ända in till väsendet. Luthers verk tillhörde avgjort den senare typen. Särdeles i diskussionen med Erasmus visade han en oförbätterlig, för en eklektisk vidsynthet anstötlig envishet i att hävda frälsningens princip, sådan han krävde den för sin visshet och salighet. *Men universalismen ernås säkrare genom att gripa och fullfölja det väsentliga än genom att omfatta det mångahanda.*» Söderblom besatt visserligen i högsta grad gåvan att inifrån förstå och därmed göra rättvisa åt olikheterna på det religiösa livets område, men hans ekumenik var icke desto mindre kemiskt fri från eklekticism och synkretism. Enheten var för honom icke en enhet genom att omfatta det mångahanda utan en enhet vunnen genom att gripa det väsentliga. Det är ingen tillfällighet att Söderblom i de anförda orden refererar till Luther. Söderbloms ekumeniska arbete betydde minst av allt något undanskymmande av Luther — i Lausanne 1927 uppträdde han såsom hela »lutherdomens» erkände banérförare. Men denna trohet mot det egna arvet stod å andra sidan icke i någon motsättning mot det ekumeniska sinnelaget, ty för Söderblom var Luthers gärning först och sist hans djupa inblick i det äkta och klassiskt kristna.

*

Söderbloms religionsvetenskapliga författarskap är oerhört rikt och mångsidigt. Jag har i det föregående sökt giva en överblick över den teologiska delen av detsamma. Vår överblick har endast kunnat bliva helt skissartad, men den torde i alla fall ha framhävt de allra väsentligaste dragen. Den teologiska produktionen har här grupperats kring fem huvudcentra. Bortse vi nu från det senast omnämnda ekumeniska författarskapet, som närmast har karaktär av s. a. s. tillämpad teologi, så torde det kunna sägas, att ordningen mellan de övriga problemkomplexen i viss mån återspeglar Söderbloms utvecklingsgång såsom teolog.

Det finns en påtaglig inre konsekvens i denna utvecklingsgång. Den framträder klart för den som överblickar författarskapet i dess helhet. Det närmaste intrycket är väl, att detta författarskap är oändligt mångskiftande, intresserande sig för allt och behandlande de mest skilda ämnen. I ögonen fallande är vidare den livfulla impulsiviteten och den nästan otroliga rörligheten. Alltid är författaren på upptäcktsfärd,

alltid redo att kasta fram nya uppslag, alltid i fart med att göra nya, ofta överraskande kombinationer. Framställningen bär gärna ett impressionistiskt drag. Det konstnärliga temperamentet ger sig starkt till känna. Men Söderblom var icke bara den livliga impulsivitetens man utan också — och lika mycket — den sega uthållighetens. Och därför finns det ett inre sammanhang i hela detta omfattande författarskap, hur mångskiftande det är och hur kaleidoskopiskt rörligt det stundom kan synas. Det är buret av en tankens energi, som icke släpper taget. Och det samlar sig, såsom den föregående lilla översikten givit vid handen, kring några huvudcentra — även det som i första hand kan tyckas ligga avsides, visar sig vid närmare påseende ha direkta förbindelser med dessa centra. Framför allt måste det framhållas, att det går en röd tråd genom det hela samt att Söderbloms teologi med åren växer till i klarhet, fasthet och koncentration. Arten av denna teologiska utvecklingsgång framgår av den ovan givna framställningen i dess helhet. Saken kan här blott ytterligare beröras genom några avslutande ord om Söderbloms ställning inom teologiens historia.

Det populära betraktelsesättet skulle kanske snarast vilja göra gällande, att Söderblom framträdde såsom en av den »moderna» teologiens vägrödjare i Sverige; på sina håll skulle man måhända även — med gillande eller ogillande alltefter inställningen — tillägga, att denna »modernism» så småningom modifierades. De som icke äro närmare initierade i det teologiska forskningsarbetet ha åtminstone här i landet för vana att något onyanserat räkna bara med en s. k. gammal teologi och en s. k. modern teologi, vilken senare — efter vad man förmenar — skulle ha begynt någon gång mot slutet av förra seklet. Att en sådan uppfattning överhuvud kunnat vinna spridning kan i någon ringa

mån förklaras av det faktum, att den svenska teologien under 1800-talet på det stora hela ägde en mera traditionalistisk karaktär. I övrigt måste den skrivas på okunnighetens konto. Säkert är emellertid, att man med dylika synpunkter varken kommer tillrätta med det teologiska nutidsläget i allmänhet eller med frågan om Söderbloms teologiska ställning.

Den ritschlska teologi, till vilken Söderblom närmast anknöt under sin första teologiska tid, betydde förvisso icke någon »modernistisk» nybegynnelse i teologiens historia. Den står tvärtom inställd i ett sammanhang, som sträcker sig ända tillbaka till upplysningstiden och som sedan går igenom hela 1800-talet. Den ritschlska teologien är, kunde man säga, den sista utlöparen av en lång teologisk tradition, vilkens art lämpligen skulle kunna betecknas med dubbeltermen idealistisk-humaniserande — saken är redan vid ett tillfälle berörd i det föregående. Det har också förut påpekats, att den ritschlska teologien genom de krafter, som den i och med sin Lutherforskning sätter i rörelse, bereder väg för teologisk nyorientering och därmed ter sig såsom ett övergångsstadium. Den teologiska traditionen från upplysningstiden har under hela sin levnad brottats med en annan teologisk tradition av mera skolastisk typ, vilken fått sin fixering under den s. k. ortodoxiens tidevarv. Det teologiska läget under 1800-talet karakteriseras väsentligen av brytningen mellan dessa tvenne typer.

Det är icke min mening att förringa den betydelse, som den ritschlska teologien ägde för Söderbloms teologiska fostran; han erkände f. ö. själv alltid gärna och oförbehållsamt sin tacksamhetsskuld till dess mästare, och man kan även i hans senare författarskap spåra dess inverkan, understundom i uttalanden, som icke alltid stå i full harmoni med vad som eljest göres gällande. Men icke desto mindre skulle det vara fullkomligt förfelat, om man ville inrangera Söderblom

i denna skolas led. Det är framför allt tvenne drag, som visa att han gått andra, nya vägar. Det ena är den religionshistoriska orientering, som frigör honom från allehanda doktrinära förutsättningar med hänsyn till synen på urkristendomen och på kristendomens egenart. Det andra är den inriktning på det s. a. s. klassiskt och monumentalt kristna, som vid olika tillfällen i det föregående understrukits. Båda dessa faktorer samverka hos Söderblom — något som eljest långt ifrån alltid är fallet. I denna samverkan ligger mer än i något annat Söderbloms betydelse såsom teolog. I och genom den får hans teologiska gärning en allmänteologisk betydelse, som i högsta grad förstärkts genom hans vittfamnande ekumeniska arbete. Om det väsentliga i de senare decenniernas teologi kan sägas ligga i strävandet att övervinna den sekelgamla problemställning, som karakteriseras av brytningen mellan en skolastisk och en idealiserande-humaniserande teologi, att övervinna dessa båda typer genom en på det centrala inriktad klassisk kristendomstolkning, så står nutida teologi i en mycket stor tacksamhetsskuld till den teologiska gärning Nathan Söderblom utfört. Detta gäller icke bara i fråga om den svenska teologien utan också om teologien överhuvud.

STIFTSCHEFEN

Av GUSTAF LIZELL

Den 8 november 1914 invigdes Nathan Söderblom i sin egen stiftsstad till biskop — däri olik övriga Sveriges biskopar, som borta från det egna stiftet ha att söka vigningen — men redan förut hade han såväl i stiftsstaden som vid resor ute i stiftet fått begynna sitt biskopsvärv.

De första förrättningarna, av den art som kunde utföras utan att biskoplig vigning försiggått, höllos redan vid det korta besök, som han, snart efter utnämningen den 20 maj, mitt under den i Leipzig pågående terminen gjorde i hemlandet. Om ej mitt minne sviker mig, var det första offentliga uppträdandet avslutningen vid Uppsala Enskilda Läroverk en av de första junidagarna 1914 med den därtill knutna hälsningen till de där nyblivna studenterna. Jag minns, med vilket intresse lärare och allmänhet mött upp för att höra den frejdade forskaren och talaren för första gången taga till orda som ärkebiskop. Han kom med sin vanliga ljusa hurtighet, hälsade de närvarande lärarna, såg ut över salen med alla de förväntansfullt blickande unga ansiktena — alla de små närmast fram och de nyblivna studenterna längst bort i salen — gick med en viss högtidlighet upp i katedern och började oförmedlat, som om det varit ett intimt budskap han haft att meddela, men med en pregnans i



NATHAN SÖDERBLOM
IN MEMORIAM

Av

TOR ANDRÆ, GUSTAF AULÉN,
MANFRED BJÖRKQUIST, YNGVE BRILIOTH,
GUNNAR DAHLQUIST, BENGT JONZON,
EMIL LIEDGREN, GUSTAF LIZELL
OCH SVEN ÅGREN

UNDER REDAKTION AV
NILS KARLSTRÖM
Ärkebiskop Söderbloms sekreterare

MED FÖRORD AV
EINAR BILLING

ANDRA UPPLAGAN



STOCKHOLM
SVENSKA KYRKANS DIAKONISTYRELSES
BOKFÖRLAG
1931

